ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE AVRIL - MAI - JUIN N° 464

CONSÉQUENCES DÉCOULANT DU MYSTÈRE DE LA SUBJECTIVITÉ

La première constatation qui devrait s'imposer à l'homme quand il s'interroge sur la nature de l'Univers, c'est la primauté de ce miracle qu'est l'intelligence — ou la conscience, ou la subjectivité — et par conséquent l'incommensurabilité entre celle-ci et les objets matériels, qu'il s'agisse d'un grain de sable ou du soleil, ou encore d'un homme en tant qu'objet sensible. La vérité du *cogito ergo sum* cartésien est, non qu'il présente la pensée comme la preuve de l'être, mais simplement qu'il énonce la primauté de la pensée, de la conscience, de l'intelligence, par rapport au monde matériel qui nous entoure ; certes, ce n'est pas notre pensée personnelle qui fut avant le monde, mais ce fut, ou c'est, la Conscience absolue, dont notre pensée est précisément un lointain reflet ; notre pensée nous rappelle, et nous prouve, qu'à l'origine fut l'Esprit, et que rien n'est plus absurde que de faire dériver l'intelligence de la matière. Car le saut évolutif de la matière à l'intelligence est l'hypothèse la plus arbitraire, la plus inconcevable et la plus folle qui soit, en comparaison de laquelle la foi du charbonnier apparaît comme une équation mathématique.

La clef de cette énigme psychologique qu'est l'évolutionnisme est dans le fait que la raison, dès qu'elle se trouve séparée et de l'Intellection et de la Révélation qui remplace celle-ci, s'accompagne d'un luciférisme qui par sa nature tend à renverser les rapports normaux des choses et par conséquent à exclure Dieu, qui est la cause réelle du monde ; c'est en ce sens qu'on est en droit de parler d'un « orgueil de l'intelligence », bien que le mot « intelligence » sans épithète soit évidemment abusif, car ce n'est pas l'intelligence comme telle qui est en cause, mais la raison retranchée de ses sources objectives et sub-

jectives, sources transcendantes indispensables quand il s'agit de discerner autre chose que les phénomènes sensibles de l'expérience quotidienne.

On nous dira sans doute que la réalité de Dieu n'a pas été démontrée ; mais, outre qu'il n'est pas difficile de démontrer cette réalité avec des arguments proportionnés à sa nature, le moins qu'on puisse dire est que l'évolution n'a jamais été démontrée par qui que ce soit, et pour cause ; on admet l'évolution transformante à titre de postulat utile et provisoire, comme on admettra n'importe quoi, pourvu qu'on ne se sente pas obligé d'admettre la primauté de l'Esprit. Quand on part de la constatation de ce mystère immédiatement tangible qu'est la subjectivité ou l'intelligence, il est pourtant facile de concevoir que l'origine de l'Univers est, non la matière inerte et inconsciente mais une Substance spirituelle qui, de coagulation en coagulation et de segmentation en segmentation, — et autres projections à la fois manifestantes et limitatives, — produit en fin de compte la matière en la faisant émerger d'une substance plus subtile, mais déjà éloignée de la Substance principielle. On nous objectera qu'il n'y a à cela aucune preuve, à quoi nous répondons — outre que le phénomène de la subjectivité comporte précisément cette preuve, abstraction faite d'autres preuves intellectuelles possibles, mais dont l'intellection n'a nul besoin, — à quoi nous répondons donc qu'il y a infiniment moins de preuves à cette absurdité inconcevable qu'est l'évolutionnisme, lequel fait sortir le plus du moins, à savoir le miracle de la conscience d'un tas de terre ou de cailloux.

⁂

Il y a d'ailleurs, en faveur de la primauté de l'Esprit, des preuves extrinsèques non négligeables, et qui résultent de la nature même de l'homme. Si tout a commencé par la matière et s'il n'y a pas d'Esprit, donc pas de Dieu, comment s'expliquer que les hommes aient pu croire fermement le contraire pendant des millénaires, et qu'ils aient même déployé un maximum d'intelligence à l'affirmer et un maxi-

mum d'héroïsme à le vivre ? On ne saurait invoquer le progrès, car les athées et les matérialistes ne sont nullement supérieurs aux croyants et aux métaphysiciens, pour dire le moins, et d'ailleurs on ne voit nulle part un passage évolutif de ceux-ci à ceux-là ; les idées matérialistes se sont manifestées et répandues sous nos yeux et dès le « siècle des lumières », sans qu'il soit possible de constater là une évolution, donc une ascension qualitative, bien au contraire. Quand un homme perd la foi à cause d'une expérience personnelle nullement concluante, peut-on parler de progrès, et quand inversement un homme se convertit sous l'impulsion de la grâce, peut-on parler de déchéance ? Le moins qu'on puisse dire c'est qu'aucun critère ne le permet, dans un cas pas plus que dans l'autre ; et d'une manière générale, comment peut-on invoquer l'argument de progrès intellectuel avec une arrière-pensée d'évolution transformante, alors que l'intelligence et la moralité est partout en baisse et que l'humanité dégénère sous nos yeux, mentalement aussi bien que physiquement ? On ne peut nier de bonne foi que les anciens et les scolastiques savaient raisonner, et mieux en tout cas que les cerveaux pervertis par l'existentialisme, le relativisme, le psychologisme et le biologisme, — autant de préjugés qui ruinent l'esprit, — ni que les hommes avaient autrefois beaucoup plus de caractère que de nos jours ; sans parler d'autres qualités qui se raréfient de plus en plus, dans le cadre du culte stupide et avilissant de « notre temps ».

L'existentialisme est proprement l'« ésotérisme de la sottise », selon une expression que nous avons entendue quelque part. En fait, cette haine de l'« abstraction », c'est-à-dire de l'intelligence, et cet empressement parfaitement inhumain à « penser » comme le font les esprits les plus rudimentaires, voire les animaux, se sont infiltrés partout et même dans la théologie, depuis que celle-ci est passée aux mains du clan moderniste ; c'est dire qu'il ne saurait s'agir là de théologie au sens propre, ni même simplement de philosophie. L'ingéniosité avec laquelle on tue l'intelligence n'est pas intrinsèquement de l'intelligence, car celle-ci est l'adéquation au réel, non exclu-

sivement au phénomène brut ; le pire est quand ce phénomène est du subjectivisme, c'est-à-dire quand le sentiment arbitraire tient lieu de fait objectif et partant de vérité, si bien qu'on en arrive à cette absurdité qu'est la « vérité personnelle », la vérité que l'homme « crée » et qui est vraie « pour lui ». Il est dans la nature de l'existentialisme de glisser dans le subjectivisme pur et simple, — l'erreur étant « vraie » puisqu'elle existe, — ce qui est au rebours de la mise en valeur intellectuelle du phénomène de la subjectivité (1).

Ceux qui soutiennent l'argument évolutionniste d'un progrès intellectuel aiment à expliquer les idées religieuses et métaphysiques par des facteurs psychologiques inférieurs, tels que la peur de l'inconnu, l'espoir infantile d'un bonheur perpétuel, l'attachement à une imagerie devenue chère, l'évasion dans les rêves, le désir d'opprimer autrui à bon compte, *et caetera* ; comment ne voit-on pas que de tels soupçons, présentés sans vergogne comme des faits démontrés, ne résistent pas au moindre examen, qu'ils comportent au contraire des inconséquences et *impossibilités psychologiques dont l'évidence est aveuglante* ? Si l'humanité a été stupide pendant des millénaires, on ne s'explique pas comment elle a pu cesser de l'être, d'autant que ce fut dans un laps de temps relativement très court ; et on se l'explique d'autant moins quand on observe avec quelle intelligence et quel héroïsme elle a été stupide pendant si longtemps et avec quelle inintelligence philosophique et quelle décadence morale elle est devenue enfin « lucide » et « adulte ». Nous ne voyons d'ailleurs pas de quel droit ni avec quelle logique on puisse qualifier de progressive une civilisation qui se caractérise par la laideur et la vulgarité et qui, à part les dégâts spirituels, aboutit à la destruction

---

(1) Il importe de ne pas confondre « subjectivité » et « subjectivisme » : le premier terme indique ce qui est propre au sujet en tant que tel, tandis que le second signifie un déséquilibre, à savoir la primauté abusive du subjectif sur l'objectif ; dans ce cas, la subjectivité n'est plus la faculté d'adéquation, elle devient au contraire le parti pris de l'illusion.

des ressources naturelles dont nous vivions ; qui, à force de remèdes, oublie le patient et finit par le tuer (2).

Dans le même ordre d'idées, nous ferons valoir que les idées de « Grand Esprit » et de primauté de l'invisible ou du spirituel sont naturelles à l'homme, ce qui n'a même pas besoin d'une démonstration ; or ce qui est naturel à la conscience humaine, laquelle se distingue de la conscience animale par sa pénétration, son objectivité et sa totalité, — sa capacité d'absolu et d'infini pourrions-nous dire, — ce qui est naturel à la conscience humaine prouve *ipso facto* sa vérité essentielle, la raison d'être de l'intelligence étant l'adéquation au réel (3).

L'Intellection et la Révélation sont « surnaturellement naturelles » à l'homme ; leur refus aussi est une possibilité de la nature humaine, bien entendu, sans quoi il ne se produirait pas, mais c'est parce que l'homme, étant intégralement intelligent, est par là-même intégralement libre ; ce qui signifie par voie de conséquence que, seul parmi les créatures terrestres, il est libre d'aller à l'encontre de sa nature. Or il n'a cette liberté qu'à la suite d'une chute qui, précisément, le sépare d'abord de cette Révélation immanente qu'est l'Intellection, et ensuite le dresse en fin de compte contre la Révélation prophétique qui, elle, supplée à l'absence d'une Connaissanse

(2) Un trait caractéristique de « notre temps » est qu'on attache partout « la charrue devant les bœufs » : ce qui normalement devrait être le moyen devient la fin, et inversement. Les machines sont censées être là pour les hommes, mais en fait les hommes sont là pour les machines ; alors qu'autrefois les routes étaient là pour les villes, maintenant les villes sont là pour les routes ; au lieu que les *mass media* soient là pour la « culture », celle-ci est là pour les *mass media*, et ainsi de suite. Le monde moderne est un enchevêtrement inextriquable de roulements que personne ne peut arrêter.

(3) Nous avons entendu dire quelqu'un que les ailes des oiseaux prouvent l'existence de l'air, et que de même le phénomène religieux, commun *a priori* à tous les peuples, prouve l'existence de son contenu, à savoir Dieu et la survie ; ce qui est pertinent, si on se donne la peine de l'examiner en profondeur.

innée et pour ainsi dire congénitale, et en y suppléant la réveille, du moins en principe.

Les arguments extrinsèques contribuent à prouver, à titre de points de repère ou de clefs, la primauté intellectuelle et existentielle de l'Esprit, mais nous n'avons nul besoin de ces preuves, redisons-le une fois de plus ; s'il est des gens pour qui l'ombre de tel animal ne prouve pas la présence de l'animal réel, ou pour qui le bruit d'une chute d'eau ne prouve pas la proximité de l'eau, cela ne saurait signifier que notre connaissance de cet animal ou de cette eau dépende forcément ou exclusivement de l'ombre ou du bruit. Notre axiome, c'est d'une part que tout ce qui existe se trouve inscrit *a priori* dans la substance théomorphe de notre intelligence, — il n'y a pas de conscience intégrale qui ne prolonge la Conscience absolue, — et d'autre part que l'actualisation intellectuelle du réel ou du possible est fonction, soit de la perfection de notre nature, soit d'un facteur externe qui mette en valeur cette perfection ou qui la réalise si elle est partielle ; un facteur tel que la Révélation ou, d'une façon plus particulière, tel qu'une expérience provoquant le ressouvenir archétypique dont parlait Platon.

***

La liberté de l'homme est totale, mais elle ne saurait être absolue, la qualité d'absolu n'appartenant qu'au seul Principe suprême et non à sa manifestation, fût-elle directe ou centrale. Dire que notre liberté est totale, signifie qu'elle est « relativement absolue », c'est-à-dire qu'elle l'est sur un plan donné et dans certaines limites ; pourtant, notre liberté est réelle, — celle d'un animal l'est aussi d'une certaine manière, sans quoi l'oiseau en cage ne se sentirait pas privé de liberté, — et elle l'est parce que la liberté en tant que telle est la liberté et rien d'autre, quelles que puissent être ses limites ontologiques. Quant à la Liberté absolue, celle du Principe divin, l'homme y participe dans la mesure où il s'y conforme, et cette possibilité de communion avec la liberté en soi ou avec l'Absolu provient précisément

du caractère total de notre liberté pourtant relative ; ce qui revient à dire qu'en Dieu et par lui, l'homme peut rejoindre la Liberté pure ; en Lui seul nous sommes absolument libres.

Et voici où nous voulons en venir : admettre que l'homme se situe par définition entre une Intellection qui le relie à Dieu et un monde qui a le pouvoir de l'en détacher, que par conséquent l'homme, étant libre corrélativement à son intelligence, possède la liberté paradoxale de vouloir se faire Dieu à son tour, c'est admettre du même coup que la possibilité d'une rupture entre l'Intellection et la simple raison est donnée d'avance, par l'ambiguïté même de la condition humaine ; car le *pontifex* suspendu entre l'Infini et le fini ne peut pas ne point être ambigu, si bien qu'il est inévitable que « le scandale arrive » : qu'en fin de compte l'homme — à partir de la chute originelle et de chute en chute — aboutisse au luciférisme rationaliste, lequel se tourne contre Dieu et par là s'oppose à notre nature, et contre notre nature, et par là s'oppose à Dieu. La raison isolée de son contexte surnaturel est forcément contre l'homme, et donne nécessairement lieu en fin de compte à une pensée et une forme de vie toutes deux contraires à l'homme ; contraires au créé et par là-même à l'Incréé, et inversement. En d'autres termes : l'Intellection n'est tout à fait à l'abri qu'en Dieu, et chez tels hommes que Dieu a exempts de certains risques de la nature humaine ; mais elle n'est pas — et ne peut pas être — à l'abri dans l'homme comme tel, pour la simple raison que l'homme comporte par définition l'individualité et que la présence de celle-ci, précisément, crée le risque de la rupture d'avec le pur Intellect, donc de la chute.

D'une manière analogue, la Révélation, du fait que d'une part elle vient de l'extérieur et que d'autre part elle revêt une forme, donc une limite, comporte *a priori* la fatalité d'une opposition de la part de l'homme ; l'individualité entraîne la tentation de s'opposer, non seulement à ce qui la dépasse intérieurement, mais aussi à ce qui lui est imposé de l'extérieur, et *a fortiori* à ce dont elle perçoit rationnellement les limitations ; et celles-ci sont inévitables dès

lors que la Révélation est forcément une forme qui comme telle se distingue d'autres formes et les exclut, et qui en tant que forme ne peut pas éviter certains écueils, car « Dieu seul est bon » ; ce qui ne saurait impliquer que la Révélation ne soit pas, pratiquement et intrinsèquement, digne d'une confiance illimitée.

Est humain ce qui est naturel à l'homme, et est naturel à l'homme, le plus essentiellement ou le plus spécifiquement, ce qui se réfère à l'Absolu et par conséquent indique le dépassement de l'humain terrestre (4). Et, avant même les symboles, les doctrines et les rites, notre subjectivité même indique le plus clairement possible notre référence à l'Esprit et à l'Absolu ; sans la primauté absolue de l'Esprit, la subjectivité relative ne serait ni possible ni concevable, elle serait comme un effet sans cause ; et cela est d'une évidence à la fois intellectuelle et existentielle, au regard de laquelle les mots sont comme des pléonasmes ou des trahisons.

L'intelligence séparée de sa source supra-individuelle, avons-nous dit, s'accompagne *ipso facto* du vice d'orgueil ; inversement, cet orgueil empêche l'intelligence devenue rationaliste de remonter à sa source ; il ne peut que nier Dieu et le remplacer par la matière ; c'est de celle-ci qu'il fait jaillir la conscience, dans la mesure où il ne peut la nier en la réduisant — et les essais ne manquent pas — à une sorte de matière particulièrement raffinée ou « évoluée » (5). Plutôt que de s'incliner devant l'évidence

---

(4) Le mot « humanisme » constitue un curieux abus de langage du fait qu'il exprime une notion qui est contraire à l'humain intégral, donc à l'humain proprement dit : en effet, rien n'est plus inhumain au fond que le « purement humain », l'illusion de construire un homme parfait à partir de l'individuel et du terrestre, alors que l'humain idéal tire sa raison d'être, et tout son contenu, de ce qui dépasse l'individu et la terre.

(5) Que l'on parle d'« énergie » plutôt que de « matière » — et autres subtilités de ce genre — ne change rien au fond du problème et ne fait que reculer les limites de la difficulté. Notons qu'un soi-disant « sociobiologiste » — ce mot est tout un programme — a poussé l'ingéniosité jusqu'à remplacer la matière par des « gènes » dont l'égoïsme aveugle, combiné avec un instinct de fourmis ou d'abeilles, aurait fini par constituer

de l'Esprit, la raison orgueilleuse niera sa propre nature qui pourtant lui permet de penser ; dans ses conclusions concrètes, elle manque autant d'imagination et de sens des proportions que de perspicacité intellectuelle, et c'est là précisément une conséquence de son orgueil. *Corruptio optimi pessima :* c'est ce que prouve, une fois de plus, la monstrueuse disproportion entre l'habileté de la raison devenue luciférienne et la fausseté de ses résultats ; on gaspille des torrents d'intelligence pour escamoter l'essentiel et pour prouver brillamment l'absurde, à savoir que l'esprit a fini par surgir d'un monceau de terre — ou disons d'une substance inerte — à travers des milliards d'années dont la quantité, au regard du résultat supposé, est dérisoire et ne prouve rien.

Il y a là une perte du sens commun et une perversion de l'imagination qui n'ont plus rien d'humain, et qui ne peuvent s'expliquer que par le parti-pris scientiste bien connu de tout interpréter par le bas ; d'échafauder n'importe quelle hypothèse, pourvu qu'elle exclue les causes réelles, lesquelles sont transcendantes et non matérielles, et dont la preuve concrète et tangible est notre subjectivité, précisément.

***

L'essence du réel, c'est le banal, semblent dire les scientistes. A quoi nous pourrions répondre : l'essence du réel, c'est le miraculeux ; le miracle de la conscience, de l'intelligence, de la connaissance. Au commencement était, non la matière, mais l'Esprit, qui est l'alpha et l'oméga.

L'Esprit est la Substance, la matière est l'accident : c'est-à-dire que la matière n'est qu'une modalité contingente et transitoire du rayonnement de l'Esprit, qui projette les mondes et les cycles tout en demeurant transcendant et immuable. Ce rayonnement produit la polarisation en sujet et objet : la matière est le point de chute du pôle objectif, la

---

non seulement les corps mais aussi la conscience et en fin de compte l'intelligence humaine, miraculeusement capable de disserter sur les gênes qui se sont amusés à la produire.

conscience sensorielle étant le phénomène subjectif correspondant. Pour les sens, l'objet c'est la matière, ou disons le domaine physique perceptible ; pour l'Intellect, la réalité objective c'est l'Esprit sous toutes ses formes. C'est par lui que nous existons et que nous connaissons ; s'il n'était pas immanent aux substances physiques, celles-ci ne sauraient exister un instant. Et dans cet Esprit, précisément, l'opposition sujet-objet se trouve résolue ; elle se résoud dans l'Unité à la fois transcendante et immanente. L'alpha comme l'oméga, tout en nous dépassant infiniment, résident au fond de notre cœur (6).

Ce que nous pouvons et devons connaître, nous le sommes ; et c'est pour cela que nous pouvons le connaître, infailliblement, à condition d'être libérés des voiles qui nous séparent de notre vraie nature. Ces voiles, l'homme se les impose parce que sa volonté luciférienne s'identifie avec eux ; parce qu'il croit donc se reconnaître en eux. Et parce que, par conséquent, les enlever c'est mourir ; c'est là du moins le sentiment de l'homme aussi longtemps qu'il n'a pas compris que « Je suis noire, mais belle ».

Frithjof Schuon.

(6) La clef des mystères delphiques, c'est : « Connais-toi toi-même » (*Gnôti seautón*) ; connaître la nature de la subjectivité, c'est connaître la structure du monde.

L'UNITÉ TRANSCENDANTE DES RÉVÉLATIONS SELON NICOLAS DE CUES (*)

Nicolas de Cues, nous l'avons dit, a consacré deux ouvrages au problème de la pluralité des religions : « *La Paix et la Foi* « (1453), qui a l'ambition d'accorder les élites de toutes les religions, et « *L'examen critique du Coran* » (1461), destiné à montrer que les dogmes essentiels du christianisme ne sont pas contredits par le Livre sacré des musulmans.

Avant d'examiner les thèses de notre auteur, il convient de remarquer que leur exposition se justifiait, à ses yeux, par le souci de mettre fin aux guerres impitoyables que se livraient, à cette époque, chrétiens et musulmans. Dans le regard qu'il porte sur les événements, tout particulièrement la prise de Constantinople par les Turcs et les persécutions qui l'accompagnèrent, on comprend aussitôt qu'il se situe au-delà des exotérismes en présence, puisqu'il refuse le titre de guerre sainte à des combats en réalité fratricides : « *Sous des prétextes religieux on voit la plus grande partie des hommes prendre les armes les uns contre les autres et se forcer par des menaces de mort à de mutuelles apostasies.* » (p. 416) (35)

Mais si la religion n'est qu'un prétexte, ce n'est pas parce que Nicolas de Cues assigne à ces guerres d'autres causes. Si les guerres religieuses ne sont qu'en apparence, pour lui, des guerres *de* religion, ce n'est pas en fonction d'une perspective réductrice qui leur donnerait le sens de guerres en réalité éco-

---

(*) Suite et fin. Cf. *E.T.* n° 463.

(35) Nos citations sont extraites de : « Œuvres choisies de Nicolas de Cues », traduction et préface de Maurice de Gandillac, 1942.

nomiques ou politiques. Les hommes s'affrontent consciemment pour des motifs religieux, mais ces motifs ne sont que des prétextes, c'est-à-dire des justifications fausses que pour cette seule raison qu'à travers les différentes croyances, une foi identique guide les esprits : « *Car c'est Toi seul qu'ils vénèrent à travers les objets apparents de leur culte et c'est à cause de Toi que naît la guerre religieuse.* » (p. 417) Aussi est-ce en cela qu'elle est absurde, puisqu'elle oppose le même au même.

On ne parle du prétexte d'une conduite de la part d'un sujet que si ce dernier est cynique ou inconscient des vrais motifs de son action. Pour le Cusain, les guerres de religion ne sont pas des guerres cyniques mais des affrontements sincères ; c'est la sincérité des croyants qui est, dans ce cas, une inconscience — une inconscience relative à l'égard de ses propres motifs ou une inconscienc totale à l'égard des motifs de l'adversaire. En fin de compte, c'est la diversité des révélations qui, parce qu'elle est la condition nécessaire de la foi authentique des peuples, les sépare illusoirement. C'est d'ailleurs parce qu'il est platonicien que Nicolas de Cues peut écrire : « *Personne, en effet, en tout ce qu'il désire, ne désire en vérité que le Bien que tu es.* » On sait que pour Platon : « Nul n'est méchant volontairement », c'est dire que le seul désir absolument sincère est le désir même du Bien.

⁂

Ces considérations sur la nature des « guerres de religion » seront mieux comprises par le bref résumé suivant des thèses cusaines relatives à l'origine des révélations, aux raisons de leur diversité et des dissensions que cette diversité fait naître.

S'il faut une révélation, c'est que « *peu d'hommes jouissent d'assez de loisirs pour pouvoir atteindre à la conscience de soi. La majorité, distraite par les soins absorbants du corps, ne peut donc s'élever jusqu'à Toi qui es le Dieu caché.* » (p. 417). Chez une

minorité d'hommes, l'intellect peut « *retourner de façon fructueuse à son origine* » par l'union à Dieu. L'étonnement devant la Nature suffit, chez ces derniers, à éveiller l'esprit et à le sortir de l'ombre où il est ici-bas absorbé. Il faut entendre, ici, le mot « loisir » dans son sens le plus profond. L'homme qui a du loisir est l'homme qui peut vivre le « *vacare Deo* », dont l'attention est si libre qu'elle équivaut à une prière, chez qui l'étonnement est réveil des « notions premières » déposées en tout intellect, alors que l'homme qui n'a pas de loisir est « distrait » au sens pascalien du mot. Le loisir supposé ici est donc un loisir intérieur, c'est-à-dire un détachement, et définit un « naturel métaphysicien » et non, en principe, un statut social. La doctrine hindoue des castes ne contredit pas ces considérations.

Pour la majorité des hommes, le « retour » ne peut se faire que s'ils reçoivent une « instruction » : « *Aux diverses nations tu as envoyé divers Prophètes et divers maîtres, les uns en un temps, les autres en un autre temps.* » C'est dire que les religions relèvent d'une nécessité « relativement absolue », puisque, d'une part, une minorité d'hommes peut en faire l'économie et que, d'autre part, elles se diversifient en fonction des « nations » à qui elles sont destinées. Les contours mentaux de ces nations ne sont pas sans jouer le rôle de receptacle déjà qualifié de la Parole divine : « *Ces lois, ils les reçurent absolument comme si Toi-même, Roi des rois, tu leur avais parlé face à face, de façon qu'ils crurent entendre non pas leur propre voix mais bien la Tienne à travers la leur* [celle des « envoyés »]. » (p. 417)

La Révélation est donc le fruit de trois voix : la voix du peuple ou de la nation (les deux expressions sont interchangeables si l'on entend par là toute multitude homogène unie par des caractères naturels ou culturels communs), celle du Dieu caché (le Roi des rois), et enfin celle des envoyés. Cette description de la structure de la Révélation permet de donner tout son sens à l'adage : « *Vox populi vox Dei.* » Mais il faut pour cela écouter la trop fameuse mésinterprétation que pourrait donner de cet adage l'exégèse « moderne », pour laquelle cela ne veut rien dire d'autre que ceci : le peuple a illusion d'entendre

autre chose que sa propre voix dans la voix des envoyés. Cette interprétation réduirait la Révélation aux contextes culturels où elle se manifeste. Soulignons donc brièvement que pour le Cusain la parole prophétique est pure de tout contexte culturel particulier, en tant qu'elle est « parole émise ». La naissance virginale du Verbe incarné ou la descente du Coran dans le Prophète illetré indiquent assez cette non-relativité. En second lieu, en tant qu'elle est « parole reçue » par la nation, la Révélation « s'habille » des contours mentaux propres à cette nation. Mais cela implique une acceptation de ces contours mentaux, la reconnaissance de leur possibilité d'être théomorphes. Pour une nation, entendre sa propre voix dans la voix de la Prophétie, c'est trouver son identité culturelle dans cette Prophétie parce que justement la Miséricorde divine accepte de se revêtir de cette identité. Si l'eau doit sa couleur au receptacle qui la reçoit, ce dernier voit sa couleur assumée par l'eau qui s'y répand et ses capacités de receptacle actualisées par cette présence même.

Quelle est, enfin, la raison des dissensions entre les différentes révélations ? « *C'est une loi de notre condition d'hommes terrestres qu'une longue habitude devienne pour nous une seconde nature et soit tenue pour vérité et défendue comme telle.* » C'est dire que la religion est un « habitus » dans lequel la nature particulière des peuples est assumée. Toute culture est une seconde nature et elle ne peut le devenir qu'à condition d'être puissance d'universalité, mais elle reste seconde par rapport à la nature particulière où elle s'est greffée. La culture serait inutile si la nature de tel être ou de telle nation possédait par elle-même cette puissance d'universalité. Ou si cette puissance d'universalité était encore opérative. Ce qui n'est possible, nous l'avons vu, que très exceptionnellement, et ce qui est en tout cas exclu pour un peuple dans sa totalité. Exception faite bien sûr de l'humanité primordiale dont la nature est, si l'on peut dire, une culture religieuse spontanée. Aussi chaque culture religieuse a le statut d'une « universalité particulière », puisqu'elle est universelle en tant qu'elle permet le destin universel de l'âme humaine, et particulière en tant qu'elle est un *habitus* et que par là

elle exclut cette possibilité pour d'autres cultures religieuses. La guerre n'est que la forme violente de cette exclusion.

***

La solution que « *La Paix de la foi* » prétend apporter aux conflits religieux est un Concile imaginaire tenu à Jérusalem où le Cusain réunit autour du Verbe et des apôtres Pierre et Paul, les représentants les plus qualifiés de toutes ou de presque toutes les religions : un Arabe, un Persan, un Grec, un Hindou, un Tartare, un Chaldéen, divers Européens seront rassemblés pour un dialogue, où la métaphysique est la seule langue admise. Les principes de ce surprenant exercice d'« œcuménisme » sont les suivants : « *Quel vivant ne désire la vie, quel être ne désire l'être ? Or Tu es le donneur de vie et le donneur d'être, c'est donc Toi qu'à travers la diversité des rites ils semblent tous chercher diversement et à travers la diversité des noms divins, c'est Toi qu'ils nomment, car tel que Tu es en Toi-même, Tu demeures inconnu à tous et ineffable.* » (p. 417)

« *S'il advient qu'il soit impossible de faire disparaître cette différence des rites et que cette différence même paraisse souhaitable pour augmenter la dévotion, chaque religion s'attachant avec plus de vigilance à ses cérémonies comme si elles devaient plaire davantage à Ta Majesté ; que du moins comme Tu es unique, il y ait une seule religion, un seul culte de latrie.* » (p. 417)

« *La vérité est une et ne peut échapper à un entendement vraiment libre. Toute la diversité des religions doit donc céder la place à une seule foi orthodoxe.* » (p. 418)

C'est en particulier cette dernière citation qui résume parfaitement la nature de la « merveilleuse diplomatie » du Concile de Jérusalem : un essai de « transposition métaphysique » des dogmes chrétiens destiné à les faire admettre à toutes les religions. Cette transposition n'est possible que par une pénétration des dogmes par la gnose d'un intellect « vraiment libre », c'est-à-dire vraiment rendu à lui-même.

La métaphysique est ici supérieure à la religion et la gnose donne la clé des dogmes.

Il est impossible de développer ici en détail ces essais de transposition, puisqu'ils engagent toute la métaphysique cusaine et exigeraient une étude pour eux-mêmes. Il en est particulièrement ainsi de la Trinité formulée en termes d'« Unité - Egalité - Synthèse ». L'Incarnation, la double nature du Christ, la Filiation, l'identité du Verbe et de la Sagesse sont les principaux thèmes du dialogue, parce qu'ils sont les dogmes clés par quoi le Christianisme se définit et donc s'oppose aux autres religions. Pour une raison plus particulière aux difficultés que font naître les exégèses musulmanes du Coran, la Passion du Christ sera un des thèmes centraux de l'« *Examen critique du Coran* ».

***

On peut dire à la fois que Nicolas de Cues a affirmé l'unité transcendante des religions et qu'il a fait des dogmes chrétiens la clef de voûte de cette unique foi orthodoxe dont le meilleur nom serait : la *religio perennis*. Ces deux affirmations ne sont pas incompatibles : « Toute forme traditionnelle est supérieure aux autres sous un certain rapport, et ce rapport marque même la raison suffisante de telle forme ; c'est toujours ce rapport qu'a en vue celui qui parle au nom de sa religion ; ce qui compte, dans la reconnaissance des autres formes traditionnelles, c'est le fait — exotériquement inconcevable — de cette reconnaissance et non le mode ou le degré de celle-ci (36). » La reconnaissance de l'Islam aussi relative soit-elle est bien présente dans l'« *Examen critique du Coran* », puisque Nicolas de Cues admet de Mohammed « *qu'il rendait publiques certaines paroles reçues d'en Haut, qui contenaient Dieu en signes et en figures* ». La relativité de cette reconnaissance est évidente en ce qui suit : « *Qu'ils [Moïse et Mohammed] ne purent pourtant par eux-mêmes,*

(36) F. Schuon, « De l'Unité transcendante des Religions », p. 52 - 53, éd. du Seuil, 1979.

ni eux ni aucun homme, exposer la route à suivre pour atteindre Dieu. » (p. 507) On le voit, Nicolas de Cues affirme partout la prééminence du Christ et considère l'opposition de l'Islam au Christianisme non pas comme le fruit d'une perfidie mais d'une ignorance.

***

La caractéristique fondamentale du mode de reconnaissance des autres religions par notre auteur, aussi paradoxal que cela paraisse, est d'être « chrétienne » ou mieux, « christique ». Nicolas de Cues fonde, en effet, une « Foi » sur une « Gnose ». Cela n'est possible que si l'objet de la croyance n'est pas autre que l'objet de la connaissance. Or cette identité est, au yeux du Cusain, parfaite en la personne du Christ, Sagesse incarnée. Si l'unité des religions n'est possible que par la gnose, elle n'est donc possible que par le Christ. Ou, autrement dit, le « Verbe incarné » est la gnose devenue dogme pour que le dogme devienne gnose (37). Pour Nicolas de Cues la religion parfaite est une métaphysique incarnée, sans que pour autant la métaphysique parfaite soit une religion désincarnée.

Il n'y a pas de métaphysique parfaite sinon « l'Esprit de Dieu », qui est la connaissance que l'Absolu a de lui-même. Cette Connaissance est aussi Amour, autrement dit, Religion descendue de l'Absolu vers le relatif pour ramener ce dernier à Lui.

André Conrad et Jean Borella.

(37) Ce qui n'est qu'une paraphrase de la célèbre expression de Saint Irénée.

LE NEMBUTSU EN TANT QUE RESSOUVENIR

Le mot japonais *nembutsu* est une abréviation de la formule *Namu Amida Butsu* (en sanscrit : *namomitâbhâya-buddhâya*), dont le sens littéral est « Hommage au Bouddha Amitâbha », expression qui implique les idées de vénération, de prendre refuge et d'abandon confiant. Quant au nom *Amitâbha*, il est composé des deux racines *amitâ* (« infini ») et *abha* (« lumière ») ; une variation de ce nom, également courante dans le bouddhisme mahâyânique, est *Amitâyus* (« durée sans fin »), l'équivalent de l'expression « vie éternelle » dans les langues sémitiques. Il importe de signaler le fait que, dans le symbolisme des quatre directions, le Bouddha Amitâbha est associé à celle de l'ouest, d'où le nom de « Paradis occidental » dont ce Bouddha est le Régent : la « Terre Pure » (*Jôdo-shin*) en est la transposition sur le plan universel.

Or, selon une tradition du *Mahâyâna*, le Bodhisattva Dharmâkara — ou futur Bouddha Amitâbha — énonça, parmi ses quarante-huit « vœux essentiels pour le bonheur des êtres », celui (le dix-huitième) de ne pas vouloir devenir Bouddha, si tous ceux qui invoqueront son Nom ne peuvent également devenir Bouddha. C'est pourquoi, lorsque Dharmâkara vint à se transfigurer en Bouddha Amitâbha ou Amida, l'invocation du Nom de celui-ci fut aussitôt le moyen pour tous les hommes y mettant leur foi, de « devenir Bouddha » eux-mêmes. Cette possibilité leur fut donc offerte, non comme se trouvant dans leur « pouvoir propre », mais dans le « pouvoir de l'autre » à travers le Vœu essentiel d'Amida, issu de sa Compassion et conduisant à la naissance dans la Terre Pure qui, au sens plénier, n'est autre que l'état de *nirvâna* ou de la Bouddhéité.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, disons quelques mots de la doctrine concernant le Bodhisattva

et qui est à l'origine même de ce que nous venons d'aborder, doctrine que l'on rencontre non seulement dans le Mahâyâna, mais aussi dans le bouddhisme du Theravâda basé sur le Canon Pâli. En effet, s'il existe des différences dans l'enseignement et les méthodes de ces deux Ecoles, l'idéal bodhisattvique, tout en représentant un aspect essentiel du Mahâyâna, n'est pourtant pas absent de l'idéal theravadin. Il suffit de lire les *Jâtakas* ou récits des naissances antérieures du Bouddha Sakyamuni, pour trouver les caractéristiques — d'ordre mythologique (1) — attribuées à la notion de « Bodhisattva » dans les siècles qui suivirent le début du bouddhisme. Ces récits étaient courants longtemps avant que n'apparût une distinction entre le Theravâda et le Mahâyâna ; depuis lors ils sont restés des moyens habituels d'enseignement populaire, qui se rencontrent dans tous les coins du monde bouddhiste. Néanmoins il est juste de dire que, avec le Mahâyâna, le Bodhisattva se dresse comme type au centre du tableau mondial, à tel point que « le Vœu du Bodhisattva » de se consacrer sciemment au salut de tous les êtres sans exception pourrait bien être considéré comme caractérisant l'entrée d'un homme dans le Mahâyâna en tant que tel ; vu sous cet angle, tout ce qui arrive avant cette prise de décision doit être considéré comme une aspiration seulement, dans l'attente que lui soit donnée cette expres-

(1) L'adjectif « mythologique » a été utilisé ici à dessein, afin d'attirer l'attention sur un trait important de la transmission traditionnelle que la terminologie moderne a tendance à sous-estimer. Le terme grec *mythos*, d'où vient notre mot, signifiait à l'origine tout simplement un récit et non une sorte particulière de récit, supposé fictif, comme de nos jours. Il était admis qu'un tel récit fût porteur de vérité, car pour la mentalité non frelatée des peuples formés par les grands mythes, n'importe quelle autre conception de ces derniers aurait été dépourvu de sens ; l'idée d'une littérature de fiction considérée comme un moyen passager de divertissement était tout à fait étrangère à cette mentalité, de même que l'idée d'une allégorie inventée, si élevé que fût son but. En tant que facteur de l'intelligence humaine, un « sens mythologique » correspond à toute une dimension de la réalité qui, à défaut de ce sens, resterait inaccessible. Essentiellement, les mythes n'appartiennent à aucune époque particulière ; les événements qu'ils relatent sont toujours très actuels, ce qui constitue le secret de leur influence puissante sur l'âme humaine, siècle après siècle.

sion formelle qu'est la prononciation du vœu, le moment venu.

Le mot « Bodhisattva » de par sa racine désigne un être qui manifeste une évidente affinité pour l'illumination (*bodhi*), un être qui y tend à la fois volontairement et instinctivement. Dans le cadre de la voie bouddhiste, c'est celui qui est parvenu à un degré élevé de connaissance (2) ; un tel homme est le disciple consacré du Bouddha en principe et en fait. Si tout cela est habituellement connu, ce qui nous concerne plus particulièrement ici cependant, c'est d'exprimer l'aspect le plus caractéristique de la vocation bodhisattvique telle qu'elle est définie par les termes mêmes du Vœu : « Moi un tel, en présence de mon Maître un tel, en présence des Bouddhas, j'évoque l'idée de l'Illumination... J'adopte toutes les créatures en les considérant comme ma mère, mon père, mes frères, mes fils, mes sœurs, et ma parenté... Pour le bien des créatures, je pratiquerai la charité, la discipline, la patience, la force, la méditation, la sagesse (3)

(2) Au Tibet, le mot qui équivaut au terme « Bodhisattva », à côté de ses emplois plus techniques, est couramment utilisé là où en français nous utiliserions l'expression « un saint homme », ce qui n'a en fait rien de surprenant, puisqu'une sainte personne présente manifestement les traits caractéristiques d'une Bodhisattvaïté naissante.

(3) Il s'agit des six *pâramitâs* ou « Vertus transcendantes ». D'après le Mahâyâna, *dâna*, l'empressement à se mettre au service des autres, c'est-à-dire la charité au sens le plus large du terme, constitue la première de la liste comme étant le « signe » permettant de reconnaître un Bodhisattva. Il est peu vraisemblable, cependant, qu'un homme puisse atteindre un tel degré d'abnégation de soi sans épouser au préalable une vie disciplinée d'inspiration religieuse : *shîla*, sous son double aspect d'abstention du péché et de conformation active aux prescriptions rituelles, doctrinales et autres de la religion concernée ; une telle conformation ne va pas sans effort, *virya* : l'esprit combatif. En complément des vertus ci-dessus mentionnées, vient naturellement *shanti*, le contentement, le repos dans son être propre. C'est après une certaine fusion de ces trois vertus, que l'on peut s'attendre à ressentir fortement une inclination pour *dâna*, indiquant de ce fait celle qui se rapporte à la vocation d'un Bodhisattva. Les deux dernières vertus, d'abord *dhyâna*, la contemplation, elle-même impliquant le discernement entre le Réel et l'illusoire, puis *prajñâ*, cette Sagesse transcendante qui est la synthèse de toutes les autres vertus, complètent le cadre de vie de ceux qui suivent le Mahâyâna. Evidemment, ce modèle global peut être appliqué aussi à une autre religion que le bouddhisme.

et les moyens de réalisation... Que mon Maître daigne m'accepter comme un futur Bouddha. »

On s'apercevra que cette déclaration d'intention anticipe, implicitement, sur le vœu fait par le Bodhisattva Darmâkara, dont dérivent l'enseignement et la pratique de la Terre Pure. Celui qui avait d'abord fait vœu de se consacrer de tout son cœur au bien de ses semblables, « jusqu'au dernier brin d'herbe », comme il est dit, celui-là, après avoir parcouru la Voie pendant maintes vies — dans un cas exceptionnel comme celui du saint poète tibétain Milarepa, ce fut même au cours d'une seule vie —, se trouve évidemment prêt pour le grand Eveil. Ses efforts incessants, canalisés par des *upâyas* (moyens) convenablement assortis à chaque besoin successif, lui ont ouvert l'accès de *prajñâ*, la sagesse, par laquelle tout ce qui était auparavant opaque devient perméable par la lumière de la *bodhi* : c'est à ce moment crucial que le Bodhisattva renouvelle son vœu de secourir tous les êtres. Cependant, cette fois il donne à son vœu une tournure négative et plus intense, lorsqu'il dit : « *Je n'entrerai pas* dans le *nirvâna* avant d'être sûr que je puisse entraîner à ma suite toutes les autres créatures actuellement plongées dans l'ignorance et la souffrance qui en découle. » Par ce vœu, la compassion du Bodhisattva se dote d'une force irrésistible ; des siècles de bonnes œuvres passent comme un éclair ; des créatures innombrables sont arrachées à leur misère, jusqu'à ce qu'un beau jour, la coupe des mérites de Dharmâkara déborde, et voilà ! nous nous retrouvons face à face avec Amitâbha, déversant dans toutes les directions sa lumière salvatrice. Par cette déclaration, nous sommes amenés à comprendre que le vœu n'a pas manqué son but. Le Bouddha lui-même se tient devant nous, offrant la preuve tangible de l'efficacité du vœu en nous transmettant son Nom sous couvert du *nembutsu*. Désormais, celui-ci suffira pour faire traverser les eaux troubles du *samsâra* à tout être qui abandonnera en toute confiance son corps chargé de péchés à cet unique véhicule, tout comme l'austère patriarche Bodhidharma du *Zen* avait une fois confié sa sécurité au roseau ramassé au bord de l'eau et dont la tige si mince l'avait porté jusqu'à l'autre rive. Telle

est l'histoire de la naissance providentielle du Jôdo-shin.



Ramené à l'essentiel, le *Nembutsu* est avant tout un acte de ressouvenir, dont découlent finalement, d'une façon naturelle, l'attention concentrée (4) et, par voie de conséquence, la foi et la gratitude envers le Vœu : tout un programme de vie résulte de ces facteurs spirituels élémentaires.

Etant donné que le *nembutsu* a la propriété d'être un rappel et un catalyseur providentiel de la connaissance essentielle, personne ne devrait être surpris d'apprendre que des exemples comparables de liaison d'un Nom divin avec un *upâya* invocatoire se trouvent ailleurs qu'en Chine et au Japon ; les détails en seront naturellement différents, mais le même principe d'efficacité persistera néanmoins. Le signaler n'est, en aucune façon, combattre l'originalité spirituelle du message transmis par les deux grands patriarches Hônen et Shinran Shônin, dans le cadre du bouddhisme japonais, et dont les effets durent encore aujourd'hui ; au contraire, c'est une preuve supplémentaire de la possibilité universelle d'appliquer cette méthode aux besoins de l'humanité, et plus spécialement durant une phase du cycle mondial où l'emprise de la religion sur l'esprit humain semble s'affaiblir devant une manifestation massive et toujours croissante de dissipation, telle que l'histoire n'en avait jamais connue auparavant. Le fait que l'évidente accessibilité d'une telle méthode n'exclut pas les vues intérieures les plus profondes — c'est le contraire qui est vrai — est l'une des raisons de ce que le *nembutsu*, et les méthodes analogues existant ailleurs, ont servi comme des moyens puissants de régénération, même dans les circonstances les plus

---

(4) Dans le monde musulman, le mot *dhikr* (ressouvenir) désigne l'invocation pratiquée par les membres des confréries soufiques. Notons que le terme bouddhique *smrti* est l'équivalent sémantique du mot arabe *dhikr*.

défavorables — ce qui montre le degré de leur opportunité et de leur importance intrinsèque.

Comme exemple de mutuelle corroboration entre les traditions, j'ai choisi une forme d'invocation courante dans le monde tibétain et mongol où, cependant, elle n'est pas rattachée, comme au Japon, à une école particulière, mais où elle est, en fait, largement utilisée par des adhérents de toutes les écoles sans distinction. On aurait pu choisir d'autres exemples provenant de traditions non bouddhistes, mais il nous a paru préférable de nous limiter à ce choix plutôt qu'à d'autres plus proches de l'Occident ; ceci, à la fois, parce que nous pourrons continuer d'utiliser une terminologie commune et, tout particulièrement, parce que, dans la version tibétaine, le Bouddha Amitâbha est représenté d'une manière qui rend très manifeste la parenté de cette tradition avec le Jôdo-shin.

La formule opérative, dans ce cas, est la phrase de six syllables *Om mani padme Hum*, transmise par le Bodhisattva Tchenrezig (*Avalokitêshvara* en sanscrit, *Kwannon* en japonais). C'est son étroite parenté avec le Bouddha Amitâbha qui fournit le lien mythologique entre les deux traditions en question. Afin d'illustrer ce point, il est nécessaire de se reporter au moment où le Bodhisattva Dharmâkara se transfigura dans le Bouddha de la Lumière Infinie ; ce que nous allons dire maintenant sera comme une suite de l'histoire précédemment rapportée de l'ascension de Dharmâkara à la Bouddhéité.

Si l'on s'arrête pour examiner d'un peu plus près cette histoire, on se rendra compte d'un fait chargé de signification, à savoir qu'il serait possible, sans la moindre contradiction, de renverser les termes ci-dessus employés en disant qu'il s'agit d'un Amitâbha « sur le point de paraître » et qui a été remplacé par un Dharmâkara accompli. En d'autres termes, si la Bouddhéité, comme telle, représente un état de conscience ou de connaissance, la Bodhisattvaïté, quand elle est pleinement réalisée comme ici, représente la dimension dynamique de cette même connaissance, ou mieux : *elle est* cette connaissance en mode dynamique. Il est, de plus, évident que ce dernier mode de connaissance peut être réalisé seulement en rap-

port avec un objet visé ; si la délivrance des êtres souffrants est son motif avéré, alors cette qualité dynamique prendra nécessairement l'aspect de *compassion,* la vertu bodhisattvique telle qu'elle est déjà spécifiée dans la version élémentaire du Vœu, une vertu qui nécessite un monde pour sa pratique car, sans lui, la compassion serait sans objet.

En tant qu'expression dynamique de *Ce* qu'est statiquement la Bouddhéité, la Bodhisattvaïté appartient à ce monde ; c'est avec une logique parfaite que les enseignements du Mahâyâna ont traditionnellement identifié la Compassion avec la « Méthode ». La Méthode est la contrepartie dynamique de la « Sagesse », la qualité inhérente à la connaissance : essayez de séparer ces deux idées et elles rendront caduque toute application pratique, d'où le dicton mahâyânique que la Sagesse et la Méthode forment une éternelle syzygie, excluant toute possibilité de divorce. Le Bodhisattva incarne la Méthode qui s'exerce dans le *samsâra ;* le Bouddha personnifie la Sagesse en tant qu'elle est omniprésente dans le *nirvâna :* ceci nous conduit à deux triades complémentaires, à savoir « Bodhisattva - ce monde - la Méthode » et « Bouddha - le champ du Bouddha (= La Terre Pure) - la Sagesse ». « La vie humaine difficile à obtenir » est l'occasion de réaliser ces possibilités complémentaires ; et s'il est vrai qu'au cœur de chaque grain de sable se trouve un Bouddha, il n'est pas moins vrai que, dans tout être, un Bodhisattva en puissance est reconnaissable, en mode actif dans le cas de l'homme, en mode relativement passif dans le cas des autres êtres — nous disons « relativement » passif parce que ces êtres ont, eux aussi, la possibilité de devenir un Bouddha, par une naissance humaine préalable (5).

De tout ceci, il découle que l'activité d'un Bodhisattva pour le bien de tous les êtres ne perd pas son utilité, une fois la Bouddhéité atteinte ; la marche ascendante, depuis Dharmâkara jusqu'à Amitâbha,

(5)Pour un commentaire particulièrement éclairant de la parenté entre le Bodhisattva et le Bouddha, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de F. Schuon, *Images de l'Esprit,* chap. « Sur les traces du Bouddhisme », et *L'Œil du Cœur,* chap. « Le Mystère du Bodhisattva » dont notre texte est grandement redevable.

telle qu'elle est confirmée par le Vœu, doit nécessairement avoir sa contrepartie dans une descente sous un nouveau nom. Ce nom, en fait, est Tchenrezig ou Kwannon, lequel, selon le récit sacré, a pris naissance de la tête d'Amitâbha lui-même, devenant ainsi le dispensateur tout désigné d'une miséricorde qui n'est rien d'autre qu'une fonction de la Lumière nirvânique ; en Chenrezig, nous voyons un Dharmâkara pour ainsi dire « nirvâniquement re-né » — si cette expression est permise. Là encore, l'histoire de cet événement céleste est éclairante, puisqu'il est dit que Tchenrezig — dans l'accomplissement de la tâche miséricordieuse que lui avait confiée celui dont il naquit et qui fut son Maître : Amitâbha — commença à conduire tant d'êtres vers la Terre promise du Bouddha que les enfers se vidèrent. Cependant, quand ce Bodhisattva tourna les yeux vers le monde, comme l'avait fait son prédécesseur Dharmâkara avant de prononcer son vœu, il s'aperçut avec horreur que, dès qu'un groupe d'êtres qui suivaient sa trace montait hors de la ronde infernale des morts et des naissances, un autre groupe, avec une manifeste insouciance, se hâtait de remplir les places vacantes, si bien que la masse de souffrance samsârique restait en fait aussi grande qu'auparavant. Le Bodhisattva fut tellement écrasé de déception et de dépit que sa tête vola en éclats : sur ces entrefaites, le Bouddha vint au secours de son représentant en lui donnant une nouvelle tête. La même chose n'arriva pas moins de dix fois, jusqu'à ce que le Bodhisattva, sa onzième tête ayant été mise en place par Amitâbha, fut capable de reprendre sa mission sans nouvel empêchement.

Dans l'iconographie tibétaine, Tchenrezig est fréquemment représenté avec ses onze têtes, forme connue à juste titre sous le nom de « Grand Miséricordieux ». De nombreux bras sont également représentés pour montrer les innombrables manières dont le Bodhisattva peut exercer sa fonction de Sauveur des êtres. La représentation la plus courante de Tchenrezig est cependant celle qui lui donne une tête et quatre bras, la forme entière étant peinte en blanc ; d'une main, il tient un rosaire, et c'est cet objet qui symbolise la transmission du *mani*, c'est-à-dire de la formule sacrée *Om mani padme Hum* comme

moyen d'invocation. Quelques précisions sur la manière dont cette invocation est pratiquée par les Tibétains seront utiles pour comparer cette pratique avec d'autres méthodes semblables se trouvant au Japon ou ailleurs.

***

D'abord, en ce qui concerne la formule elle-même, sa traduction la plus courante en français est : « *Om*, Joyau dans le Lotus, *Hum*. » Evidemment, de tels mots ne se prêtent pas immédiatement à une paraphrase logique ; pourtant, on peut raisonnablement supposer, en se reportant à l'iconographie traditionnelle où les Bouddhas sont normalement représentés assis sur un lotus — fleur sereine reposant paisiblement sur les eaux de la Possibilité et qui évoque ainsi la nature des choses — que le Joyau doit, quant à lui, représenter la présence du Bouddha et le trésor de son enseignement incitant à le rechercher ; mais ceci, pris tel quel, ne mène pas très loin. Quant à à la première et à la dernière syllabes, elles appartiennent à la catégorie des exclamations métaphysiquement puissantes dont un nombre important entre en jeu dans les initiations tantriques. On peut certainement dire, avec ce genre de formule, qu'elle n'est pas destinée à une dissection analytique, mais plutôt que son message intrinsèque poindra spontanément dans l'esprit parfaitement concentré. Cette manière de voir, d'ailleurs, fut confirmée par le Dalaï Lama, alors que je lui posai la question de savoir si le *mani* suffisait en soi pour qu'un homme prenne immédiatement le chemin de la Délivrance. Sa Sainteté répondit que cela suffirait en effet pour celui qui aurait pénétré au cœur de sa signification, règle qui corrobore la parole déclarant que la formule *Om mani padme Hum* contient « la quintessence de l'enseignement de tous les bouddhas ». Le fait que le Dalaï Lama exerce plus spécialement une « action de présence » en ce monde au nom du Bodhisattva Tchenrezig, révélateur du *mani*, donne à son explication une autorité des plus grandes.

Comme dans tous les cas similaires, un *lung*, c'est-à-dire une autorisation initiatique, doit être recherché par quinconque désire invoquer cette formule, autorisation sans laquelle la pratique resterait irrégulière et, partant, inefficace. Une fois que le *lung* a été conféré, il est possible d'invoquer de multiples façons, soit à voix basse, soit, plus souvent, sous la forme d'un murmure ressemblant, comme le définit le mot tibétain, au ronron d'un chat. On recommande à celui qui invoque régulièrement de faire précéder chaque séance d'invocation d'un poème spécial de quatre vers, et de répéter également un quatrain semblable, en guise de conclusion. En voici le texte :

I

Non souillé par le péché et de teinte blanche,
Né de la tête du Bouddha parfait,
Jette un regard miséricordieux sur les êtres.
Qu'à Tchenrezig soient offertes nos prosternations.

II

Que par le mérite de cette (invocation) je puisse
bientôt être doté de la puissance de Tchenrezig.
Que tous les êtres sans aucune exception
soient établis sur sa terre (celle de Tchenrezig).

Il n'est pas nécessaire de souligner la référence qui est faite à Amitâbha dans le premier quatrain, et celle qui est faite à la Terre du Bouddha dans le deuxième, pour montrer combien se tiennent proches l'un de l'autre le *mani* et le *nembutsu* eu égard à leurs buts fondamentaux.

On pourrait également ici faire état du traité classique concernant l'invocation *mani*, dans lequel sont esquissés les diverses correspondances symboliques auxquelles se prêtent les six syllables, dont chacune

peut servir de thème de méditation. Ce sextuple schéma recouvre un large domaine, avec, pour commencer, la délivrance de tous les états constitutifs de l'existence sensible, l'un après l'autre, et la réalisation systématique des six *pâramitâs* ou « Vertus transcendantes » (cf. note 3). Quant à la dernière partie de ce traité, elle conduit l'esprit dans des profondeurs situées en dehors des limites tracées au présent exposé.

Pour en revenir à des aspects plus extérieurs de l'invocation *mani*, il est de pratique courante d'utiliser un support rythmique quelconque, pendant qu'on répète les mots du *mantra ;* ce peut être un rosaire ou un instrument propre au Tibet, que les touristes étrangers ont appelé « moulin à prières » — ce qui est inexact car il n'y entre aucune idée de « demande ». Ce moulin est composé d'une boîte tournante attachée à l'extrémité d'un manche en bois et contenant un cylindre de papier étroitement enroulé et recouvert de la formule *mani*. Un petit poids fixé, par une chaîne, à la boîte permet à la personne qui invoque de garder un balancement uniforme pendant qu'elle répète les mots ; parfois, surtout chez les personnes d'un certain âge, la pratique se réduit à un mouvement silencieux de rotation, mode d'invocation également considéré comme valable, étant donné l'intention qui le régit.

On trouve habituellement de très grands moulins de *mani* aux portes des temples : chaque personne, en entrant, peut les mettre en mouvement ; de même, des rangées de roues plus petites sont souvent placées le long des murs extérieurs, si bien que ceux qui effectuent le *pradakshinam*, le tour de l'édifice sacré dans le sens des aiguilles d'une montre, peuvent les mettre en mouvement lorsqu'ils passent. Mais le « souvenir » du *mani* ne s'arrête pas là ; d'immenses moulins de *mani* tournant sans arrêt, grâce à des chutes d'eaux, existent en beaucoup d'endroits, tandis que des drapeaux portant les mots sacrés flottent aux quatre coins des demeures. Enfin des pierres plates sur lesquelles la formule a été taillée, et offertes en ex-voto par de pieuses personnes, sont alignées sur des parapets érigés au bord des grandes routes ou aux abords des monastères. Ces murs de *mani* sont disposés de telle

sorte que l'on puisse passer des deux côtés, car le respect du sacré requiert qu'un homme contourne sur sa droite tout objet sacré qu'il lui arrive de rencontrer, que ce soit un *stupa* ou l'un de ces murs de *mani,* le fait d'être à cheval n'est pas une excuse pour faire autrement. Le dicton populaire « prends garde aux démons qui sont à ta gauche » fait référence à cette pratique.

Si l'on se demande à quoi sert tout cela, nous répondrons que c'est afin de rappeler constamment à tous le but de la vie humaine ; le ressouvenir ouvre la porte de la vie religieuse à tous les niveaux, du plus extérieur et plus populaire au plus intérieur et plus intellectuel ; le niveau populaire peut souvent s'allier à des connaissances profondes, mais il est évident que les choses dont nous venons de parler ne s'entendent pas seulement dans leur sens social. Assurément, au Tibet, que nous visitions à l'époque où l'ordre traditionnel était encore intact, l'ensemble du paysage était comme baigné par le message du *dharma* bouddhique : il parvenait à tous par l'air que l'on respirait ; les oiseaux semblaient le chanter ; les ruisseaux dans les montagnes murmuraient son refrain, pendant qu'ils s'écoulaient en bouillonnant sur les cailloux ; un parfum dharmique avait l'air de s'exhaler de chaque fleur ; c'était à chaque fois comme un rappel et une indication de ce qu'il était toujours nécessaire de faire. L'absence de crainte de la part des animaux sauvages à l'approche de l'homme était en elle-même un témoignage de cette même vérité ; il y eut des moments où l'homme pouvait être pardonné de s'être cru entré déjà dans la Terre Pure. L'Inde au temps du Roi Ashoka a sans doute été de ce genre ; trouver cela quelque part en plein XXe siècle fut quelque chose de merveilleux.

De plus, une ambiance comme celle-ci ne pouvait que rejaillir sur les vies individuelles en dépit des inévitables faiblesses humaines ; la piété avait une fraîcheur spontanée, il n'y avait pas besoin d'attitudes dramatiques ni de justifications rationalisantes pour la soutenir. Chaque homme était capable de trouver sans difficulté son propre niveau selon sa capacité ; et même une qualification tout à fait modeste pouvait l'emmener très loin. Parmi les nombreuses personnes

qui utilisaient le *mani*, on peut dire qu'un grand nombre d'entre elles s'arrêtait à l'idée de rassembler des mérites en vue d'une renaissance favorable ; ce but, sans être tout à fait négligeable en soi, restait éminemment « samsârique » : il n'allait pas au-delà des limites du cosmos. Des pratiquants plus pénétrants avaient recours à la même invocation dans l'intention globale de nourrir et d'approfondir leur propre piété ; le but était ici dévotionnel au sens du terme hindou *bhakti* impliquant un degré relativement intense de participation ; une telle manière d'invoquer représente une position intermédiaire dans l'échelle des valeurs spirituelles. Sont comparativement plus rares ceux dont l'intelligence, mûrie par la pratique, est capable de regarder en face la vérité, à la lumière de laquelle l'invocation fournit à la fois un moyen de réminiscence et un mobile pour la réaliser pleinement : c'est à cela que se référait le Dalaï Lama quand il parlait de pénétrer au cœur de l'enseignement contenu dans les Six Syllabes.

Sous un rapport plus général, la question se pose souvent de savoir quelle importance il fallait attacher à la fréquente répétition d'une formule comme le *mani* ou le *nembutsu*, au regard d'un usage plus discontinu de cette formule ; on peut se souvenir ici du fait qu'à l'époque où Hônen prêchait la doctrine de la Terre Pure au Japon, de nombreuses personnes, emportées par leur enthousiasme, se disputaient entre elles sur le problème du nombre de répétitions de la formule, comme si c'était cela le plus important. Face à ces extravagances, Shinran Shônin apporta un utile correctif en montrant que la valeur du *nembutsu* était d'abord qualitative, le nombre ne comptant pour rien en lui-même comme critère d'efficacité. L'essence d'une chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est et non autre chose, n'est pas susceptible de multiplication : on peut par exemple compter un, deux ou cent moutons, mais la qualité ovinéenne ne peut ni s'accroître ni diminuer par-là. Il en est de même du *nembutsu* ou du *mani ;* chaque invocation implique une présence totale et unique ayant sa propre finalité, indépendante du nombre. C'est un principe important à comprendre ; si l'on était capable de pénétrer jusqu'au cœur de la formule sacrée, une seule men-

tion de cette formule serait suffisante pour élire domicile dans la Terre Pure : les différentes étapes conduisant l'homme jusqu'au seuil de cette Terre se trouveraient d'un seul coup absorbées par elle.

Au demeurant, il serait injuste de mépriser, à partir d'un jugement empirique, un homme qui trouve son salut dans la fréquente répétition d'une formule invocatoire ; estimer la valeur d'une telle répétition en termes purement quantitatifs est certainement une erreur, mais avoir un pressent besoin de remplir sa propre vie de la formule parce qu'on la met au-dessus de tout le reste et parce qu'on se sent esseulé et perdu sans elle est autre chose. Se lever le matin avec le *nembutsu,* se coucher le soir avec ces mots sur les lèvres, vivre avec la formule et par elle, mourir avec ce dernier écho dans les oreilles, que peut-il donc y avoir en fait de meilleur et de plus approprié à l'homme ? Entre celui qui invoque très souvent et celui qui le fait moins fréquemment il y a peu de différence pourvu que l'attention soit centrée sur l'essentiel. Ce sont les effets sur l'âme qui compteront à la longue, sa transmutation alchimique témoignant de la puissance du Vœu, grâce auquel le plomb de notre ignorance existentielle sera mis à même de révéler son identité essentielle avec l'or bodhique — comme l'identité du Dharmâkara avec Amitâbha est révélée par le Vœu lui-même.

Il est pourtant une question d'ordre pratique pour tous ceux qui suivent une discipline contemplative en dehors d'un ordre monastique, dont il n'est pas question ici, à savoir celle-ci : comment doit-on considérer les interruptions, nécessitées par l'attention que l'on doit porter pendant les heures de travail aux choses extérieures — ainsi dans le travail professionnel qui, en règle générale, est l'indispensable moyen de gagner sa vie. On pourrait se demander si cela ne rend pas l'attitude idéale, qu'est la concentration ininterrompue sur le *nembutsu,* pratiquement irréalisable. Et s'il en est ainsi, quel en sera le résultat eu égard au but qu'est l'Eveil essentiel ? Une telle question a, en fait, toujours préoccupé, sous une forme ou une autre, les hommes engagés dans une voie spirituelle, mais elle est devenue plus pressante que jamais, vu la chute des sociétés traditionnelles, autre-

fois organisées selon des vocations déterminées religieusement. L'individu est maintenant laissé dans une prétendue liberté pour faire des choix dont ses ancêtres étaient heureusement dispensés. Néanmoins, il existe des précédents suffisants pour répondre à cette question de façon à ce que tout le monde puisse comprendre.

Le critère de base qui s'applique à tous ces cas est celui-ci : aussi longtemps que le travail d'un homme n'est évidemment pas malhonnête, cruel ou autrement répréhensible, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il est conforme, au sens large du terme (6), aux définitions de l'Octuple Sentier, sous les titres d'« Activité juste » et de « Moyens d'existence justes », le temps et l'attention que cela demande de la part d'un homme ne constitueront pas en soi une distraction au sens technique du mot ; au contraire, le courant de contemplation continuera de couler tranquillement comme une rivière souterraine, prêt à refaire surface avec plus de vitalité, une fois que les devoirs nécessaires auront été accomplis. Ici, « nécessaires » est le mot adéquat : car les activités entreprises sans nécessité, pour des motifs frivoles ou luxueux, tels que le désir de tuer le temps parce que l'on craint l'ennui dès qu'on s'arrête de travailler, ne peuvent évidemment pas être considérées comme du travail au sens propre

---

(6) « Au sens large du terme » : cette réserve est nécessaire, attendu qu'aucune personne n'est en mesure d'évaluer toutes les répercussions de son travail ou de son gagne-pain, dans un monde toujours changeant. Tout ce qu'il peut faire est d'éviter les activités évidemment perverses et de se conformer, à un degré suffisant, aux circonstances dans lesquelles son *karma* l'a placé. Autrefois, quand les professions étaient mieux délimitées et pour ainsi dire garanties par la religion, le discernement était relativement facile, sans être, bien sûr, infaillible dans les faits. De nos jours, avec les effroyables complications qui envahissent la vie de presque tout le monde, un homme ne peut qu'essayer de faire de son mieux pour se conformer aux prescriptions idéales de l'« Octuple Sentier » sous ses deux aspects sus-mentionnés ; il n'est pas nécessaire qu'il se pose des problèmes de conscience au-delà de ce qui se trouve de toute évidence à la portée d'un choix humain. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'on ne doive pas se faire de scrupule pour « ce qui est à faire » ou « ne pas faire » ; là où le choix est possible, il doit être fait à la lumière des enseignements bouddhiques.

du terme. Un grand nombre des prétendues activités de loisirs tombe sous cette condamnable appellation : elles constituent, en bonne logique, des distractions au sens strict du mot. On aurait pensé que la portion la plus brève d'une « vie humaine difficile à obtenir » pouvait être mieux utilisée ; de nos jours un tel gaspillage du privilège d'être homme est non seulement toléré, mais même encouragé sur une très grande échelle, en guise de tribut rendu au grand dieu de l'économie, substitut très en vogue de *Mâra* dans le monde contemporain. La plupart de ces activités qui sont une pure perte de temps appartiennent tout à fait à la catégorie des drogues nuisibles auxquelles un bon nombre de gens ne s'adonnent que trop facilement.

En dehors de cette question des besoins professionnels de l'homme et de la manière de s'y adapter convenablement, l'invocation du *nembutsu,* ou son équivalent dans d'autres traditions, offrira toujours une protection très puissante contre toutes sortes de distractions. Une vie remplie de cette influence céleste laisse peu de place pour l'infiltration des émissaires de Mâra. Je me souviens du conseil d'un Lama, me disant : « Il faut finir le travail qui est en cours et, après cela, remplir le reste du temps avec l'invocation *mani* ». Ceci sert de base au programme de toute une vie ; quant aux détails, ils peuvent se préciser eux-mêmes à la lumière des besoins particuliers.

***

(A suivre)

Marco PALLIS.

TEMPS CYCLIQUE ET TEMPS RECTILIGNE

Dans un remarquable article traitant de ce sujet, G. Georgel (1) a donné le schéma technique permettant de mesurer les éléments de la relation qui unit ces deux données complémentaires que sont les notions de temps cyclique et de temps rectiligne.

On ne reviendra pas sur les calculs qui ont été effectués pour ce cas particulier du calendrier sacré hindou. C'est le principe de relation qui nous occupera ici.

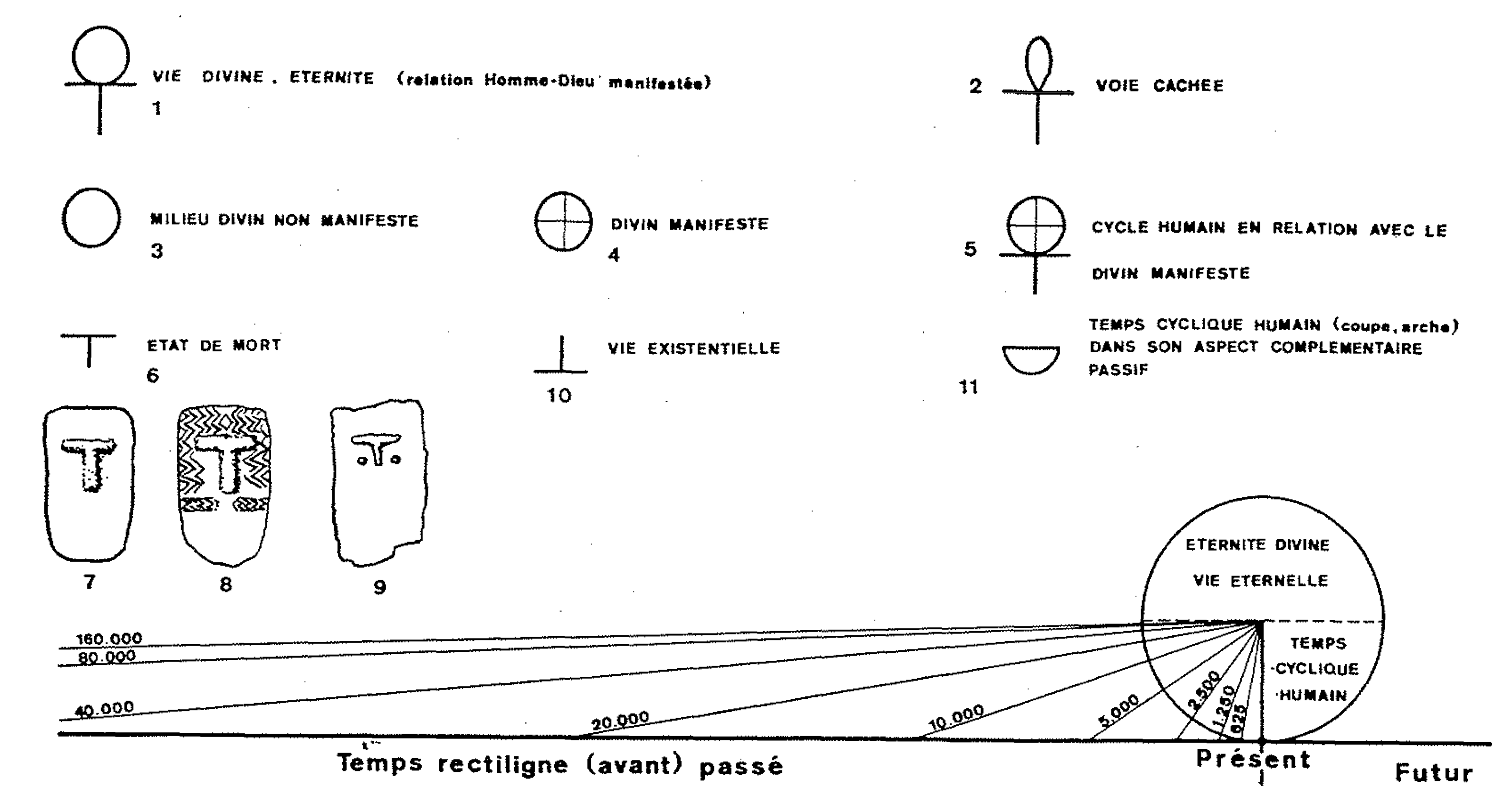
Il n'y a pas que les hindous qui connaissaient cette relativité. Normalement toute civilisation traditionnelle doit avoir ce schéma, et toutes l'ont possédé très probablement avant d'avoir atteint leur stade de dégénérescence.

Si l'on veut, sans abandonner le domaine du calcul, se conformer au symbolisme universel de la croix (Celtes, Egyptiens, etc.), il suffit de tracer l'axe du temps rectiligne suivant l'horizontale. Par un point de cet axe horizontal, représentant le plan humain, passera le cercle tangent du temps cyclique. En fait, seule la partie inférieure du cercle (demi-cercle) représente le temps cyclique (coupe, lune). La partie supérieure (demi-cercle), ou coupole céleste, est réservée à l'au-delà du temps puisque aucune oblique de relation temporelle ne peut la traverser (fig. 12).

Le cercle composé de deux demi-cercles représente la relation reliant un cycle à la totalité des cycles, ou bien un cycle par rapport au principe cyclique. Cependant que le cercle dans sa totalité symbolise l'Infini, l'Eternité.

---

(1) *De quelques erreurs relatives à la doctrine traditionnelle des cycles cosmiques. Etudes Traditionnelles*, 1970, n° 419-420, p. 160-177.


VIE DIVINE . ETERNITE (relation Homme-Dieu manifestée)
1
2
VOIE CACHEE
MILIEU DIVIN NON MANIFESTE
3
DIVIN MANIFESTE
4
5
CYCLE HUMAIN EN RELATION AVEC LE DIVIN MANIFESTE
ETAT DE MORT
6
VIE EXISTENTIELLE
10
TEMPS CYCLIQUE HUMAIN (coupe, arche) DANS SON ASPECT COMPLEMENTAIRE PASSIF
11
7
8
9
ETERNITE DIVINE
VIE ETERNELLE
TEMPS CYCLIQUE HUMAIN
160.000
80.000
40.000
20.000
10.000
5.000
2.500
1.250
625
Temps rectiligne (avant) passé
Présent
Futur
12

L'axe vertical inférieur à l'axe du plan existentiel humain symbolise le séjour des morts : le futur humain meurt en devenant le présent. Ce présent qui n'a pas de durée et qui n'est qu'une intersection entre un futur qui n'est qu'un certain « à venir », un passé qui est « séjour des morts », et l'Eternité qui appartient à Dieu. Ce présent qui n'est que l'intuition de l'Eternité.

Pour symboliser cet ensemble de concepts : calcul de la relation entre le temps rectiligne (humain) et le temps cyclique (Divin), et compte tenu de la convention suivant laquelle le plan humain est traversé « en son centre » par l'axe divin (Arbre de vie) dans un présent qui n'est que l'intuition de l'Eternité véritable, les Egyptiens ont tout simplement schématisé le graphique permettant les calculs (fig. 12) : ce graphique schématisé est devenu la Croix ansée, ou Ankh qui a deux aspects, l'un en quelque sorte vu du séjour divin (fig. 1), et l'autre à usage humain, mais donné par Dieu aux initiés (fig. 2), comme on le verra en détail par la suite.

L'Ankh est le symbole de la Vie divine et de l'Eternité, mais aussi de la voie initiatique elle-même. Il révèle à l'initié le secret de la relation Eternité-temps, c'est-à-dire de la relation Dieu-Homme, pour un « retour » de l'homme temporel à l'Homme Eternel dans son Principe même, c'est-à-dire Dieu. Son symbolisme est géométrique : si l'on mesure une portion de temps (par exemple de 10.000 à 40.000) sur l'axe horizontal du temps rectiligne, qui est le temps existentiel, et si on compare cette portion à celle obtenue sur la circonférence du temps cyclique par le passage de ces deux obliques, on constate que le temps cyclique est considérablement plus court que le temps rectiligne. Plus les obliques se rapprochent de l'horizontale supérieure (bord de la coupe), plus l'opposition sera clairement affirmée. A la limite, c'est-à-dire à $n + 1$ millénaire en temps rectiligne correspond la portion du temps horizontal rectiligne la plus longue (Perpétuité) et la position du temps cyclique la plus courte. A l'infini mathématique (∞) en temps rectiligne correspond l'inaccessible fin cyclique. C'est-à-dire que, tant que l'on envisage l'aspect cyclique de la manifestation,

on ne peut se situer que dans la perpétuité, alors que l'Eternité seule n'inclut aucune notion de durée dans son *éternel présent*.

C'est bien là le symbole de la Vie divine, attribut des dieux et des initiés, et emblème lié à l'idée des « millions d'années de Vie future ». En effet, on constate qu'à la durée la plus longue calculée en temps rectiligne (humain) correspond une quasi-absence de durée en temps cyclique. Il en est de même pour le passé et pour l'avenir. Ce qui a fait exprimer au dicton populaire : « Un milliard de siècles est pour Dieu moins d'une seconde. »

D'autre part, on constate que, sur ce schéma symbolique, la relation qui unit le temps rectiligne au temps cyclique ne peut se lire que sur la demi-circonférence inférieure. C'est la coupe sacrée, le Graal, l'Arche, le croissant de lune (croissant *tombant*, dans le langage héraldique d'origine indo-européenne).

En effet, s'il existe, à un certain point de vue ontologique, un temps cyclique humain, c'est que ce « temps » est une particularité de l'état d'Etre humain par rapport à l'Etre Total. C'est un état incomplet, passif, privé de sa « partie supérieure ». L'Eternité est ici représentée par la totalité, la circonférence complète, dont la demi-circonférence supérieure (la voûte des Cieux) n'est affectée par aucune relativité temporelle ou autre. On remarque qu'à la limite du temps rectiligne, lorsque la coupe est pleine, on obtient une horizontale supérieure qui est à la fois temporelle, si on la considère d'en bas, et intemporelle si on la considère d'un point de vue supérieur. C'est là un des aspects du symbolisme de la croix à deux branches.

L'Ankh rigide (fig. 1)

Ce signe est composé du cercle, symbolisant l'Eternité, tangent à l'axe horizontal représentant le plan humain. Cet axe horizontal perpendiculaire à l'axe vertical inférieur dessine un tau, ou double équerre. La double équerre sert à mesurer le terrestre et constitue un symbole chtonien. En effet, ce qui est soumis au temps est périssable, et appartient donc au séjour

des morts. Seul l'Esprit, intemporel, est éternel. Pour les anciens Egyptiens, l'Ankh était le symbole de la réalisation spirituelle personnelle, de l'initiation en mode opératif dans l'achèvement du cycle en mode discontinu, cet achèvement devant conduire l'initié dans l'Eternité, après son passage dans le Séjour des morts. Le symbole de la *coupe pleine* représente la connaissance de la relation Relatif-Absolu : symboliquement, lorsque le temps sera écoulé, tout l'humain appartiendra au passé. Le passé le plus reculé, $n + 1$, sera représenté par ce qui est au-delà de l'oblique la plus tendue, c'est-à-dire par l'horizontale du bord de la coupe. Cela revient à dire que, lorsque le temps sera écoulé, tout le domaine chrono-historique sera hors du temps. Comme le temps n'est pas une modalité du Non-Temps, ce qui est « sorti » du temps n'a jamais été dans le temps : seule l'Eternité est réelle (2).

Dans les représentations de la barque solaire emportant le mort, ou plutôt celui qui franchit la porte de la mort, l'eau représente l'enchaînement indéfini des cycles humains. Si la barque est *active* par rapport à la série indéfinie des cycles, c'est parce qu'elle mène vers le Soleil-Dieu lui-même, car elle est symboliquement la coupe pleine (symbole d'achèvement cyclique) par rapport au Soleil-Eternité qui représente l'Actif-Divin.

Sur la barque solaire, le défunt montre aux dieux qu'il possède la clé. C'est pourquoi, le plus souvent, l'Ankh des cérémonies funéraires comporte un ruban à la place du cercle. En effet, l'Ankh rigide circulaire représente le *principe* de l'enseignement. Pour l'appli-

---

(2) Bien entendu, cette notion de *Fin des Temps* ne fait pas appel à la physique, au monde des phénomènes. Il est évident que si l'on pouvait *attendre* indéfiniment, il y aurait toujours du temps, de la durée. On ne peut sortir du Temps que par sa perpendiculaire : l'axe du Présent qui, comme toute ligne, n'a pas d'épaisseur (le fil du rasoir) et qui est, en réalité, l'Eternité ; mais l'Eternité vue par sa tranche correspondant au plan humain, un des états de l'Etre. Par analogie, pour sortir de l'Univers, de l'Espace, il faudrait sortir du Temps. Cette sortie du Temps est une identification ontologique.

cation du principe, il convient de calquer les modalités spatio-temporelles terrestres sur l'activité céleste. Il faut donc passer du cercle au carré, c'est-à-dire réaliser la quadrature du cercle. C'est là le symbolisme de l'Ankh en ruban.

L'Ankh en ruban (fig. 2)

L'activité relative des hommes doit s'effectuer d'après le modèle céleste suivant la relation microcosme-macocrosme. L'Ankh en ruban symbolise cet état d'esprit et représente en résumé les instruments utilisés par l'architecte pour réaliser la relation descendante macrocosme-microcosme. La sacralisation de l'espace habité, et surtout de l'espace des lieux saints, est effectuée ainsi depuis les débuts de l'agriculture. Vers la fin des temps préhistoriques, les premiers agriculteurs ont employé la géométrie en mesurant la terre. La géométrie sacrée est celle qui fait apparaître la relation qui existe entre la mesure circulaire du ciel et les mesures polygonales des constructions et des champs.

Dans un rite de fondation, on commence par tracer un cercle représentant le ciel. C'est sur cette circonférence que seront enregistrées les données astronomiques des relevés solaires, indispensables pour obtenir un calendrier cohérent. Ces opérations symbolisent l'activité divine (solaire). L'opération suivante consiste à disposer un cordeau sur la circonférence afin d'obtenir sa longueur exacte. Ensuite, on pourra tracer toutes les figures possibles (carré, rectangle, etc.) grâce aux équerres. Si l'on utilise alors le cordeau (ayant comme longueur celle de la circonférence) pour mesurer un carré ou un rectangle, *on obtiendra évidemment le même périmètre*. C'est de cette façon que les Anciens opéraient pour donner à une circonférence et à un carré ou à un rectangle le même périmètre : c'est la *quadrature empirique du cercle*, c'est-à-dire le symbole du passage du macrocosme au microcosme, du Parfait à l'imparfait, de l'Absolu au relatif, Mais l'Ankh est la clé qui permet d'ouvrir le passage de retour du relatif à l'Absolu. Symboliquement, seul l'initié sait que le ruban, ou cordeau, doit, pour être opératif, avoir la forme du cercle.

Ce rite de fondation n'est évidemment pas propre aux seuls Egyptiens. On le retrouve dans le Néolithique du sud de la France, chez les Celtes, les anciens Grecs, les Romains, etc. En Provence, une maison-observatoire-calendrier, appartenant au Chalcolithique ancien (début de l'âge du cuivre en Europe occidentale), découverte non loin de Marseille, à Martigues, et datant de 2.700 avant J.-C., en est un exemple particulièrement démonstratif.

Relations symboliques

C'est au Chalcolithique qu'abondent, dans le sud de la France, les représentations du Tau associées aux sépultures. Cette période est celle du grand développement agricole de cette région. On connaît ce signe peint sur la paroi des grottes sépulcrales au-dessus des tombes. On le retrouve gravé sur des stèles funéraires, et plus ou moins entaché d'anthropomorphisme (fig. 7, 8, 9). C'est d'ailleurs cet anthropomorphisme poussé à l'extrême qui fera passer le symbole originel au stade allégorique, et aboutira à la notion de Déesse des Morts.

Un peu plus tard, chez les Celtes, et indépendamment du courant d'idées méditerranéen, on retrouve les notions exprimées dans le symbole de l'Ankh : c'est la Croix celte (fig. 4). Pour les Celtes, ancêtres des Gaulois, le Graal, ou coupe sacrée (la *Coupo Santo*, en Provence), est la coupe pleine, c'est-à-dire la connaissance du principe cyclique du Temps et de ce qui découle de cette connaissance, c'est-à-dire la Voie de la renaissance à la Vie éternelle. Considérée en tant que récipient, la Coupe montre que l'espace qu'elle semble contenir n'est qu'un espace relatif par rapport à l'espace en général, au principe Espace. La coupe contient donc, pour l'initié, symboliquement, la connaissance opérative de la relation Absolu-Relatif. Voir cela, c'est voir la Réalité, le *Réel*. C'est pour cela que, chez les Celtes, et en mode initiatique, le *Séjour des Morts* était considéré comme résolu, et qu'on ne représentait que la relation Temps cyclique-Eternité (fig. 4) dans le sens du retour dans la *Terre des Vivants* ou de *l'Ile des Vivants*. Ainsi, la cerclature, ou passage (retour) du relatif à l'Absolu, était repré-

sentée par la quadri-partition du cercle. En Irlande, notamment, le Roi des Quatre Terres se trouvait, symboliquement, au centre de la Possibilité Universelle et identifié au principe de relation Macrocosme-Microcosme. Cette même notion se retrouve en Provence, à l'époque des villes fortifiées celtiques, en des lieux nommés : les « quatre Confons », les « quatre Chênes », etc., qui sont beaucoup plus des lieux sacrés que des établissements ordinaires. Le centre des *quatre quartiers* est le cinquième point : Centre du Monde. Il coïncide évidemment avec le centre du Cercle. On retrouve ces notions clairement exprimées sur les monnaies celtiques.

Conclusion

Cette courte note n'a rien d'exhaustif. Elle n'est qu'un jalon permettant de mieux comprendre les Anciens à travers leurs arts si divers et si comparables à la fois, suivant les époques et les lieux, et qui expriment tous, avant que leur « civilisation » ne dégénère et disparaisse, que la valeur du Temps rectiligne humain est inversement proportionnelle à celle du Temps cyclique dont le principe est lui-même intemporel.

Emile RESTANQUE.

LES LIVRES

LE SOUFI MAROCAIN AHMAD IBN'AJIBA (1747-1809) ET SON MI'RAJ, glossaire de la mystique musulmane, par Jean-Louis MICHON, Paris, 1973.

Dans la collection « Etudes musulmanes » publiée par la librairie VRIN est paru un volume qui, comme plusieurs de ceux qui l'avaient précédé (*L'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* de L. Massignon, et *Akhbâr Al-Hallâj* du même auteur ; *Mystique musulmane* de L. Gardet et G. C. Anawati), apporte une importante contribution à la connaissance de l'ésotérisme en pays d'Islam.

Dans la partie introductive de cet ouvrage, il est rappelé que l'ésotérisme musulman ou Soufisme (*at-tasawwuf*) se présente comme un art et comme une science. Il est « art » par les moyens qu'il utilise, y compris les expressions techniques (*istilâhât*), qui lui permettent de consigner ses expériences et de les communiquer à autrui ; il est « science » parce qu'il se propose d'explorer et de connaître non seulement certains aspects du réel, mais la Réalité intégrale (*al-haqiqa*). La connaissance des instruments lexicographiques que nous ont laissés les Soufis est donc indispensable à la compréhension de leur doctrine. C'est précisément en compulsant un petit glossaire de termes soufiques : le *Mi'râj at-tashawwuf ilâ haqâ'iq at-tasawwuf* (« L'Ascension du regard vers les réalités du Soufisme ») composé par un maître marocain que M. J.-L. Michon fut amené à s'intéresser à l'auteur de ce recueil.

La monographie qu'il lui a consacré présente les résultats d'une enquête systématique qui a été menée notamment au Maroc, sur les lieux où Ibn'Ajîba avait vécu et où son message survit parmi ses descendants et héritiers spirituels. Elle comprend d'abord une partie biographique, fondée principalement sur le dépouillement de témoignages contemporains et de l'autobiographie (*Fahrasa*) de l'auteur, dont J.-L. Michon a déjà présenté il y a quelques années, une traduction française (1). La deuxième partie contient des données chronologiques et

(1) Publiée dans ARABICA, XV, XVI, et en tiré-à-part à Leyde (1969), R. Du Pasquier en ayant donné un compte rendu dans nos colonnes.

analytiques sur l'œuvre d'Ibn'Ajîba, ainsi que des extraits représentatifs de plusieurs ouvrages. La troisième partie est consacrée à l'analyse du *Mi'râj* et à sa traduction intégrale.

I. — *Biographie*

Abu'l-'Abbâs Ahmad B. Muhammad Ibn'Ajîba al-Hasanî, d'origine chérifienne, fut un des représentants les plus marquants de l'ordre ésotérique des Darqâwa, fondé vers 1780 par Mawlây al-'Arabî ad-Darqâwî. Né en 1747 ou 1748 dans un village des environs de Tétouan, il fit de solides études et devint imâm à Tétouan où il enseigna pendant une vingtaine d'années les disciplines traditionnelles : théologie, droit canon, linguistique. Vers l'âge de 50 ans, sa vocation véritable lentement mûrie se cristallise : il s'affilie aux Darqâwâ et réalise une profonde rupture avec sa vie passée, se dépouillant de ses fonctions et de ses biens, revêtant le froc rapiécé des derviches, allant mendier et porter l'eau dans la ville, subissant même un emprisonnement. Investi de la fonction de guide spirituel, il s'en va prêcher le « retour à Dieu » dans la région des Jbâla où il fonde de nombreuses zaouïas. Il meurt de la peste le 15 novembre 1809, et sa dépouille est transportée au sommet d'une montagne, non loin de Tanger, dans un lieu où, chaque année, des « pauvres en Dieu » (*fuqarâ*) — ou initiés — se réunissent pour célébrer leurs danses sacrées.

II. — *Œuvres*

Ibn 'Ajîba est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages dont certains, écrits avant son adhésion au soufisme, traitent de sujets exotériques, tandis que la majorité dispense, par voie allusive, un enseignement ésotérique. Ces derniers, les seuls qui semblent s'être conservés, révèlent de solides dons littéraires et pédagogiques : l'argumentation en est ferme, le style clair et imagé ; et l'érudition du *fqih* y est mise sans conflit, au service d'une expérience mystique originale. Ces qualités s'affirment particulièrement dans un *Tafsîr* du Coran en 4 volumes, ainsi que dans des commentaires des « Sentences » (*Hikam*) d'Ibn 'Atâ Allâh d'Alexandrie, des « Recherches » (*Mabâhith*) d'Ibn al-Bannâ al-Tujîbî et de *l'Ajurrûmiyya*, traité de grammaire arabe. Des passages de ces œuvres sont traduits dans une anthologie qui contient aussi l'analyse et des extraits de deux petits traités, remarquablement structurés, exposant la doctrine de l'« Unité de l'Etre » (*Wahdat al-Wujûd*).

III. — *Le Mi'râj*

Ce recueil de définitions, outre sa valeur lexicographique, constitue un abrégé de doctrine soufique. Les 143 termes qui y sont commentés couvrent les étapes du che-

min vers Dieu (états, stations, hiérarchies spirituelles) ainsi que les notions fondamentales de cosmologie et de métaphysique utilisées par l'ensemble des initiés musulmans. Ibn 'Ajîba applique aux termes techniques une méthode d'interprétation « ascendante », selon trois plans superposés : degrés du vulgaire, de l'élite et des élus de l'élite, qui conduit le lecteur du sens littéral à la réalité la plus intime des notions envisagées.

En complétant sa traduction du *Mi'râj* par des notes, par une table de concordance (qui renvoie aux principales sources du lexique soufi) et par un index détaillé, M. Michon a voulu en faire un instrument de travail préliminaire en attendant la compilation, si souhaitable, d'un glossaire général de l'ésotérisme musulman. On trouvera aussi dans l'introduction à cette monographie un résumé des fondements scripturaires et traditionnels du Soufisme et le rappel de quelques maillons importants de la « chaîne d'or » de l'initiation soufique sur le sol marocain.

Leo SCHAYA.

*
* *

François Chenique. *Le Yoga spirituel de Saint François d'Assise. Symbolisme du Cantique des Créatures.* Éditions Dervy-Livres, Collection « Mystiques et Religions », Paris, 1978, 118 pages.

L'ouvrage que publie F. Chenique intéressera les lecteurs de cette Revue à plus d'un titre. Il se réfère, à maintes reprises, à René Guénon et emprunte à Frithjof Schuon la structure fondamentale de la majeure partie de son travail. D'autre part, l'Auteur s'est efforcé de rassembler des textes de théologie et de spiritualité chrétiennes, provenant des autorités les plus diverses d'Orient et d'Occident, si bien que la masse des citations est finalement plus importante que celle de son propre commentaire ; on le voit, on a affaire à une véritable anthologie des meilleurs écrits donnant, sous un petit volume, un enseignement assez complet sur la voie chrétienne de réalisation spirituelle. Enfin, cet ouvrage aborde, souvent en notes, une multitude de problèmes doctrinaux particuliers, problèmes tout à fait classiques et que la théologie chrétienne a soulevés au cours de son histoire (différence entre raison et intellect, déification et participation, y a-t-il une vision béatifique de l'Essence divine ?, etc.), mais qui ne se trouvent guère exposés que dans des ouvrages spécialisés. L'Auteur, dans un louable

souci didactique, communique ainsi à son lecteur, sous une forme très claire, une grande quantité d'informations.

Le plan de l'ouvrage est assez simple. Après avoir rappelé les circonstances historiques au cours desquelles fut composé l'admirable « Cantique des Créatures », F. Chenique en propose un commentaire « symbolique et métaphysique » strophe par strophe, qui lui permet de dégager six symboles fondamentaux : le Soleil, la Lune, l'Air, l'Eau, le Feu, la Terre. Ici s'arrête ce qui, dans cet ouvrage, concerne proprement le Cantique de S. François. Au chapitre suivant, l'Auteur expose la doctrine des trois voies (en s'appuyant essentiellement sur le chapitre : *Des modes de la Réalisation spirituelle,* tel qu'on le trouve dans la 1re édition de *L'Œil du Cœur* de F. Schuon) doctrine qu'il combine avec celle des trois étapes de toute voie (purification, illuminatiœon, union), si bien que les trois voies, d'action, d'amour et de connaissance, comportent, chacune, trois étapes. Chacune de ces étapes est envisagée sous deux aspects, désignés par les six symboles fondamentaux du cantique franciscain, ce qui donne, en fin de compte, dix-huit méditations, six pour chacune des trois voies. Ce sont ces méditations, dont le contenu est essentiellement fourni par les grand Auteurs chrétiens, qui constituent le reste de l'ouvrage.

Il est évident que, sous un volume aussi réduit, il n'était guère possible de satisfaire toutes les exigences. On nous permettra cependant de relever quelques points de détail qui auraient mérité peut-être de plus amples développements : P. 31, où F. Chenique énumère les six symboles fondamentaux, on aurait aimé que fût expliqué l'ordre selon lequel S. François a rangé les 4 éléments, ordre qui n'est ni occidental, ni oriental. Si en effet, l'air et la terre sont rangés selon la classification hindoue (et non grecque) respectivement au premier et au dernier rang, l'eau et le feu sont intervertis. Cette « irrégularité » semble suggérer un groupement en trois couples :

le Soleil et la Lune,
l'Air et l'Eau,
le Feu et la Terre.

Selon ce tableau, il apparaît clairement que l'Air et le Feu, principes actifs et dynamiques correspondent au Soleil, tandis que l'Eau et la Terre, principes passifs et statiques, correspondent à la Lune. D'autre part, ces trois couples se réfèrent évidemment aux trois mondes, spirituel, subtil et corporel, envisagés respectivement selon leurs pôles actif et passif.

P. 40, l'Auteur rappelle la doctrine des 3 étapes de toute voie spirituelle (purification, illumination et union), et fournit un certain nombre de textes où se trouve exposée cette doctrine traditionnelle. Peut-être aurait-il fallu préciser plus nettement qu'en fait, cette distinction remonte, formellement, à Denys l'Aéropagite et à Evagre

le Pontique (cf. les trois degrés du *practicos,* du *gnosticos* et du *theologicos*), bien que, évidemment, on la rencontre partout, parce qu'elle répond à la nature des choses.

P. 51, l'Auteur indique que l'Eau est le symbole de la Paix. On est un peu surpris de ne pas le voir mentionner ici la doctrine de la *Shekhina,* d'autant plus que nous connaissons par ailleurs sa compétence en hébreu.

P. 55, à propos de Mc, VIII, 34-35 (« Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se renie lui-même, qu'il porte sa croix... »), l'Auteur croit devoir traduire *stauros* par « gibet » (« qu'il porte son gibet »). C'est une traduction curieuse que nous n'avons lue nulle part et que le *Lexicon graeco-latinum in Libros Novi Testamenti,* de Wilke et Grimm, ne confirme pas.

P. 73, l'Auteur remarque, en citant W. Lossky, que la sainteté orthodoxe n'a pas le caractère douloureux et héroïque des grands saints de l'Occident, plongés dans les « nuits mystiques ». Or, sans nier des différences de style spirituel, propres aux tempéraments, aux formes religieuses et aux époques, il nous paraît cependant téméraire d'opposer sans nuances une sainteté orientale, qui réaliserait le Christ glorieux, à une sainteté occidentale centrée sur le Christ souffrant. Le Moyen Age latin n'ignorait pas la Lumière de Gloire, comme le prouvent les exemples de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin, et les mystiques du Carmel connaissent aussi la Joie ineffable. En tout état de cause, l'aboutissement des deux voies, c'est-à-dire la déification, est nécessairement identique.

P. 98, la Lune désigne la Ténèbre divine, laquelle, nous dit-on, « est le symbole de l'âme qui ne peut parvenir à saisir l'Essence divine ». Cette interprétation est incontestable. Toutefois, elle nous paraît trop limitative. La plupart des commentateurs (Daniélou, Puech, Roques), à propos de Grégoire de Nysse ou de Denys, distinguent deux sens de *gnophos* : une signification subjective « concernant l'attitude de l'âme qui contemple, et une signification objective, relative (...) à l'absolue transcendance de la Lumière contemplée » (H. Ch. Puech). Autrement dit, la Ténèbre divine est bien une « propriété » de l'Essence divine elle-même. Elle désigne l'auto-transcendance de la Déité, ou encore, puisque la Lumière est le symbole de l'Etre, elle désigne ce qui est « au-delà de l'Etre » (*épékéina tés ousias,* dit Platon dans la *République*). Et, plus précisément encore, elle désigne le « lieu divin » où habite la Déité, ou, selon un autre symbolisme, l'« isthme divin » qui conduit de l'Etre au Sur-Etre. Elle est donc au fond analogue à la *Maha-Mâyâ* ou encore à la *Shakti* du *Suprême Brahma.*

P. 101, l'Auteur, citant Maître Eckhart, regrette de devoir employer le terme d'émanation, pour désigner la création de l'âme humaine, à cause de sa « résonance gnostique ». Toutefois, c'est un terme classique en sco-

lastique, et S. Thomas (que Maître Eckhart vénère) l'emploie constamment (S. Th. I, q. 45).

Enfin, p. 103, l'Auteur examine la question de la déification, et, suivant les commentaires de Lossky et d'Evdokimov, estime que cette doctrine est difficile à formuler, en théologie latine, où elle a un caractère *moral*, tandis que la distinction grecque des Energies et de l'Essence, la rend possible, et lui confère un caractère *ontologique*. Ces conclusions souffriraient quelques nuances. S. Thomas utilise le terme de déification (I II, q. 112 ; a. 1) comme participation à la Nature divine. Maître Eckhart, qui est thomiste, expose une doctrine de l'« Identité suprême » qu'on ne rencontre pas en spiritualité orthodoxe. Enfin, le thème de la « circumcession trinitaire » permet, nous semble-t-il, de formuler, en théologie latine, une doctrine très « biblique » de la déification.

Mais ce ne sont là que quelques points à préciser, ou à compléter éventuellement, pour une édition ultérieure. Dans l'ensemble ce travail, très agréable à lire, constitue un véritable compendium de spiritualité chrétienne.

Jean BORELLA.

ERRATA N° 463 (Janvier - Février - Mars 1979)

TITUS BURCKHARDT.... *Le retour d'Ulysse*

Page 12, note 1, ligne 1 : au lieu de hidou *lire* : hindou.

Page 16, lignes 15 - 16 *supprimer* Référons-nous à l'esprit qui devinait et pénétrait les âmes.

Note 5, ligne 2 : au lieu de fugârâ *lire* : fuqarâ

TABLE DES MATIÈRES (projetée) DU PROCHAIN NUMÉRO (465)

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 2ème trimestre 1979

ÉDITIONS TRADITIONNELLES

OUVRAGES DE FRITHJOF SCHUON

Regards sur les Mondes anciens
Editions Traditionnelles

Logique et Transcendance
Editions Traditionnelles

L'Œil du cœur
Dervy livres

Castes et Races
Dervy livres

Forme et substance dans les religions
Dervy livres

L'Esotérisme comme principe et comme voie
Dervy livres

Perspectives spirituelles et faits humains
Dervy diffusion

Comprendre l'Islam

De l'unité transcendante des religions

Sentiers de gnose

Les stations de la sagesse

Images de l'esprit

ACTUELLEMENT SOUS PRESSE

La nouvelle édition de

"LOURDES VILLE INITIATIQUE"

de GRILLOT DE GIVRY

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1979 :

Prix de vente du numéro au magasin	18,00
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	60,00
» franco de port	78,00
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	104,00
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port	81,00
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	104,00

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	108,00
1975 à 1978 prise au magasin	72,00

+ frais d'expédition recomm

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années que pour les années antérieures que nous recherchons en permane

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons ad ser un de nos exemplaire, contre paiement de 18,00 Frs + 3,00 pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montan l'abonnement éventuellement souscrit.